Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 2 (1952)

Artikel: À propos de la notion biblique du temps
Autor: Pidoux, Georges
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380569

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

A PROPOS DE LA NOTION BIBLIQUE DU TEMPS

Toutes les études consacrées à l'Ancien Testament rencontrent une difficulté majeure, la notion que les auteurs bibliques avaient du temps. Les Hébreux avaient une notion du temps et probablement des notions du temps très différentes de celles des modernes. Cette différence apparaît déjà dès qu'on essaie de traduire un texte d'hébreu en français, le verbe hébreu n'exprimant pas nos catégories temporelles. Il est « atemporel », se bornant à préciser si une action est achevée ou non. De là, les appellations diverses données par les grammairiens aux deux modes personnels du verbe hébreu : *parfait-imparfait* (ou *futur* ou encore *aoriste*) ; *achevé* ou *inachevé*. Pour M. Engnell [1], le parfait est employé pour les déclarations solennelles, le fameux *parfait prophétique* n'étant qu'une invention des exégètes. Si la langue est l'expression de l'être intime d'un peuple, cette particularité de la langue hébraïque suffit à souligner la différence essentielle existant entre notre conception du temps et celle de la Bible. Qu'on songe à des déclarations de l'importance de celle d'Esaïe 43 : 1 qu'on peut traduire par : *Ne crains pas, car je t'ai racheté* ou *Ne crains pas, car je te rachète*, ou encore : *Ne crains pas, car je te rachèterai*. La sphère temporelle dans laquelle le verbe est situé entraîne avec lui l'interprétation de tout le passage. S'agit-il des délivrances du passé, du présent ou de l'avenir ?

Depuis longtemps aussi la manière dont les prophètes du VIIIe siècle comme Osée et Amos s'adressaient à leurs contemporains a étonné les lecteurs de la Bible. Ils leur parlaient, en effet, comme à l'Israël des temps de Moïse. Pour expliquer cet usage, on a parlé de la suppression du facteur temps ou de sa contraction. Dans une belle étude sur le Deutéronome, M. G. von Rad explique théologiquement le fait que les discours de Moïse au peuple du VIIe siècle et peut-être de l'Exil — selon la date assignée au Deutéronome — font abstraction de six siècles d'histoire [2]. Israël est exhorté comme s'il allait

[1] *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943, p. 207.
[2] Von Rad : *Deuteronomien-Studien*, Göttingen, 1948, p. 49-50.

quitter les plaines de Moab pour entrer en Canaan, pays dont il goûtait les tentations et l'idolâtrie depuis un demi-millénaire déjà. Cette vision est pour von Rad celle d'un théologien de la grâce de Dieu qui, par delà les multiples ordonnances deutéronomiennes, proclame l'Evangile du pardon. Par la bouche de Moïse, Dieu efface tant de siècles d'infidélités. A ses yeux, l'Israël déchu demeure l'Israël de la promesse, avec qui Dieu a fait alliance au moment de la sortie d'Egypte.

Les études consacrées à la notion du temps chez les primitifs par l'helléniste Martin P. Nilsson [1] ont fait ressortir que l'essentiel pour le primitif, c'était non pas le temps comme tel, qu'on pourrait comparer à une trame ou une chaîne ou encore à un cadre incolore dans lequel s'inscriraient les événements, mais le contenu de ce temps. C'est une conception semblable que nous avons dans l'Ancien Testament, où aucune distinction n'est faite entre le temps et les événements qui se passent dans le temps. Citons, par exemple, le Psaume 31 : 16 : « Mes temps sont dans ta main. » Ici, temps signifie le sort [2]. Que des événements d'importance capitale, comme la sortie d'Egypte, l'époque de Moïse ou de David aient pris aux yeux des auteurs bibliques une signification centrale, qu'ils aient constitué le temps, par excellence, à côté duquel d'autres événements, comme la succession des rois de Juda et d'Israël et les circonstances de leur règne demeuraient secondaires, cela expliquerait l'attitude du Deutéronome, d'Amos, d'Osée.

Il y a dans la Bible plusieurs conceptions du temps. La première qu'on rencontre en ouvrant l'Ancien Testament est celle du chapitre premier de la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Cette notion du temps, dans laquelle on reconnaît l'idée du temps linéaire, conçu comme une ligne avec un commencement et une fin, n'est pas la plus ancienne, Genèse 1 étant d'époque relativement récente et sa place en tête de la Bible d'une époque plus récente encore. Il se peut d'ailleurs que le temps de Genèse 1 se rattache, comme le reste de l'œuvre de P ou auteur sacerdotal, à l'idée des périodes ou âges du monde que les Babyloniens possédaient déjà. Dans sa théologie de l'Ancien Testament, M. Ludwig Köhler croit y reconnaître le schéma d'une période de quatre mille ans [3]. En additionnant, en effet, les âges des patriarches et de leurs descendants donnés dans Genèse 5 : 1-32, 11 : 10-26, 25 : 26, 47 : 9, la

[1] MARTIN P. NILSSON : *Primitive Time-Reckoning*, Lund, 1920.

[2] Cf. PEDERSEN : *Scepticisme israélite*. Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, 1931.

[3] KÖHLER : *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936, p. 71, 237 n. 69 et 70.

durée du séjour en Egypte (Exode 12 : 40), celle qui va de l'Exode à la construction du Temple (I Rois 6 : 1), celle des rois de Juda jusqu'à la ruine du Temple, les soixante-dix semaines d'années de Daniel (9 : 24), on arrive à un chiffre de quatre mille ans environ. Cette constatation fait dire à Köhler que dans l'Ancien Testament « la création est déjà une notion eschatologique » [1]. Ce qui intéressait l'auteur de Genèse 1, ce n'était pas le temps qui s'était écoulé depuis la création du monde, mais le temps qui restait à courir jusqu'à la fin. L'humanité vivait encore sous le signe de la patience de Dieu. Cette préoccupation existentielle dominait la pensée du collège de prêtres auteur de Genèse 1, cette admirable confession de foi où chaque terme est pesé avec un souci théologique évident.

A l'idée des périodes ou âges du monde est apparentée la conception cyclique du temps que connaissaient les Grecs. Cette conception était connue de la Bible, dans laquelle à plusieurs reprises intervient la notion du grand tournant des choses qu'une exégèse fautive, trompée par une similitude de racine traduisait par une promesse du retour de l'Exil [2]. Il serait probablement impensable que dans le monde oriental, pénétré de l'idée des périodes ou âges du monde, Israël ait été le seul à n'en rien savoir.

Des études récentes sur les fêtes religieuses de Babylone ont fait apparaître une autre notion du temps que je puis appeler celle du « temps cultique » ou « temps concentré ». C'est l'idée qu'à certaines grandes solennités, comme au Nouvel-An, par exemple, le facteur temps sous les formes des passé, présent et avenir cesse d'exister, que dans le déroulement de la fête les événements du passé redeviennent vivants, qu'ils vivent encore comme au premier jour. Au Nouvel-An, la création du monde était célébrée comme si elle se passait au moment même. Le culte était conçu comme une création. Les fidèles y assistaient avec une ferveur qui n'égalait que leur crainte d'être plongés à nouveau dans le chaos. Chaque année, il était nécessaire que les puissances de lumière et de vie l'emportassent sur celles des ténèbres et de la mort. Aussi le culte avait-il un caractère dramatique. Il comprenait des combats entre deux puissances opposées. De là les expressions de fête créatrice, de drame créateur. De là aussi l'idée que les événements de l'année, inaugurée par la fête du Nouvel-An, étaient contenus, concentrés en elle. Elle les contenait tous par avance.

Plusieurs chercheurs ont voulu retrouver dans l'Ancien Testament des conceptions semblables. M. Johannes Pedersen considère les chapitres 1-15 de l'Exode comme étant l'écho du rituel de la fête

[1] *Op. cit.*, p. 71.
[2] Amos 9 : 14, Ez. 16 : 53.

de Pâque qui célébrait la création du peuple de Dieu [1]. Chacune de ces fêtes avait son mythe, c'est-à-dire des paroles, un récitatif qui accompagnaient les rites et les gestes du clergé. C'est une allusion au mythe de l'Exode que M. Bentzen veut voir dans Esaïe 43 : 18 : « Ne vous souvenez plus des choses passées », le prophète affirmant que le mythe de l'Exode, qui alimentait le culte, sera remplacé par un autre, celui d'une nouvelle délivrance accomplie par Dieu, le nouvel Exode [2]. Cette notion du temps concentré expliquerait que certaines périodes d'histoire, comme celle de Moïse, aient subi le « gonflement » qu'on observe dans Amos, par exemple. Cette tentative de retrouver dans l'Ancien Testament des traces de rituels a aussi été faite par des hellénistes dans les études homériques. Il est possible que cette notion du temps concentré ou temps cultique nous donne le secret de la place qu'occupent certains événements du passé d'Israël dans les récits bibliques, ceci à l'exclusion d'autres événements. Le rôle qu'ils jouaient dans le culte leur aurait conféré une actualité toujours vivante. C'est grâce au culte aussi que les motifs de la création ou de l'Exode, par exemple, se retrouveraient dans les tableaux de l'avenir et dans ceux de la fin des temps. La typologie des prophètes n'aurait pas d'autres causes. Il faut ajouter que la Bible ne contient pas les rituels et les mythes tels qu'ils étaient à l'origine. Ils sont ici présentés dans un schéma historique. Ils sont « historicisés ». Pour reprendre nos expressions de tout à l'heure, ces grandes dates de l'histoire qui, dans le culte, se passaient dans un temps qu'on peut appeler le « temps concentré », sont entrées du fait de leur agrégation à la Bible dans une autre sphère temporelle, celle du temps linéaire. Si, par exemple, Genèse 1 a fait partie de la liturgie du Nouvel-An israélite, comme le voudrait M. Paul Humbert [3], et a appartenu par là à la sphère du « temps concentré », du fait de sa place dans la Bible, ce chapitre est maintenant situé dans la sphère du temps linéaire. C'est la perspective dans laquelle il faut le lire. Si l'étude de la notion cultique du temps est à même de nous faire mieux comprendre les fêtes d'Israël, elle est la cause de confusions multiples et de contresens dès qu'elle est appliquée aux écrits bibliques. Remarquons aussi qu'une grosse inconnue pèse sur toute cette question. Le premier ouvrage dans lequel apparaît la notion de fête créatrice, du culte conçu comme un drame rituel, est celui que Grönbech a consacré aux religions nordiques [4]. Il s'agit

[1] PEDERSEN : *Israel*, t. III-IV, London & Copenhagen, 1947, p. 393 sqq.
[2] BENTZEN : *Studia theologica*, Vol. I, fasc. I-II, p. 183 sqq.
[3] HUMBERT : *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1935, p. 1 sqq.
[4] GRÖNBECH : *The Culture of the Teutons*, t. I et II, London & Copenhagen, 1931. Cet ouvrage de Grönbech est l'adaptation anglaise d'un original en langue danoise paru en 1909-1912.

donc là d'un schéma nordique et on est en droit de se demander dans quelle mesure ce schéma peut s'appliquer aux religions sémitiques. Un des premiers savants qui l'ait fait est l'élève et le successeur de Grönbech, M. Pallis, dans sa thèse sur la fête babylonienne d'*Akîtu* [1]. Pedersen, Mowinckel et par eux toute l'école scandinave sont à des degrés divers influencés par la pensée de Grönbech [2].

Un des termes les plus souvent employés dans la Bible pour désigner le temps est le mot hébreu *'ôlâm*. On peut se demander ce qu'il signifie. Pour le savoir, il faut suivre le cheminement de la pensée sémitique qui est dominée par l'idée de groupe, de totalité. Quand l'homme de la Bible voit une femme *moabite*, pour reprendre l'exemple classique de Pedersen, celle-ci lui apparaît non pas comme un individu isolé du groupe ethnique *Moab*, mais comme la manifestation parfaitement valable de ce groupe. C'est le cas aussi dans Nombres 20 : 14-21, où Edom, le roi d'Edom, les Edomites sont l'expression d'une seule et même réalité. Je crois aussi que la même conception explique le fait que tout davidide, monté sur le trône de Jérusalem, était considéré comme un David, comme une manifestation parfaitement valable de tout ce que l'Israélite attachait à l'idée de David et de sa maison. On pourrait dire un exemplaire du tout qu'est David. Il en est de même de l'Israël empirique qui, bien que dispersé, pécheur, indigne, demeurait la manifestation de l'Israël que Dieu avait élu et appelé à la vie. Cette conception particulière se retrouve dans le Nouveau Testament. Toutes les fois que notre pensée, formée à l'école des classiques, se trouve en présence de déclarations bibliques qu'elle a de la peine à comprendre, il convient de se demander si ce ne sont pas là des notions sémitiques difficilement perméables à nos esprits. Les notions d'Eglises visible et invisible, par exemple, et leurs rapports mutuels deviennent plus clairs quand elles sont examinées à la lumière de la pensée sémitique. On les peut comparer à celles de l'Israël idéal et de l'Israël empirique, le premier étant présent dans le second, celui-ci la manifestation parfaitement valable de celui-là. Les rapports entre le Fils et le Père dans Jean 14 prennent aussi leur vrai sens quand ils sont étudiés dans cette perspective. Pour en revenir à la question d'*'ôlâm*, improprement traduite par éternité, il est vraisemblable qu'elle représente une sorte d'*Urzeit* ou temps des origines dont la chaîne des événements n'est que la manifestation parfaitement valable. Ainsi, dans chaque événement de l'histoire, le temps des origines

[1] SVEND AAGE PALLIS : *The Babylonian Akîtu Festival*, Copenhague, 1926.

[2] Les *Psalmenstudien* de MOWINCKEL sont dédiées en premier lieu à Grönbech, comme l'*Israel* de PEDERSEN (première édition danoise du tome I, 1920).

serait présent. En d'autres termes encore, l'événement historique est considéré comme sortant de cet *'ôlâm* pour y rentrer. Tel serait le sens de l'expression : *mè'ôlâm we'ad 'ôlâm, de 'ôlâm à 'ôlâm.* Quel relief aussi prend dans ce contexte la déclaration d'Esaïe 51 : 8 : « Ma justice demeure *le'ôlâm* ». Elle signifie que la justice de Dieu n'est pas attachée aux événements humains et aux actions des hommes, mais qu'elle se situe dans le temps absolu, immobile, éternel. Quoi qu'il puisse survenir du côté de l'homme ou du monde au visage toujours changeant, la justice de Dieu, elle, comme son salut, Est.

Ces lignes ne sont que des approximations. Leur but est de montrer que le problème du temps biblique est d'une rare complexité. Il n'y a pas une seule conception biblique du temps, mais la Bible en contient plusieurs. Celle qui commande l'interprétation est sans doute celle de la Bible, qui se présente comme un livre avec un commencement et une fin. Toutes les autres sont utiles à connaître cependant, car elles aident à mieux comprendre l'atmosphère dans laquelle a vécu l'Israël de Dieu. Elles permettent de mieux expliquer la formation de sa foi et la ténacité de son espérance. Elles contiennent surtout le secret d'une des conceptions les plus importantes de la théologie de l'Ancien Testament, celle des origines de l'eschatologie.

GEORGES PIDOUX.